17; 4, 11; 9, 25; 49, 7; Joz 9, 23; Sdz 5, 23; Pwt 28, 16 n. itd.). To przekleństwo nie jest warunkowe.

Pwt 27, 15-26 należy wyraźnie do pierwszej grupy. Do której natomiast z tych dwu kategorii należy termin *q'lālāh* z w. 13? Wyraz *q lālāh* w Pwt 28, 15 wprowadza serię przekleństw w Pwt 28, 16-19. Widać jasno, że należą one do drugiej grupy, bowiem od razu relacjonują, w czym się wyrazi to przekleństwo. To samo widać w innych wypadkach użycia *q-l-l*, np. w 2 Sm 16, 15: akcent jest tu położony na nieszczęściach wzywanych na Dawida, imprekacja nie jest warunkowa. Podobnie jest w Sdz 9, 27; Lb 23, 25. Rdzeń *q-l-l* wiąże się zatem z formułami drugiego rodzaju, tj. z tymi, które eksponują treść przekleństwa. A zatem dodekalog przekleństw Pwt 27, 15-26 nie ma nic wspólnego z przekleństwami zapowiedzianymi w w. 13 rozdziału 27. Pwt 27 należy bowiem do pierwszej grupy, zaś w. 13 zapowiada przekleństwa drugiej grupy, a tę naturę mają Pwt 28, 15-19. Pwt 27, 12-13 zapowiadające błogosławieństwa i przekleństwa należy zatem łączyć z Pwt 28 n. [9] Okaże się wtedy, że zgodnie z zapowiedzią w. 12-13 wystąpią tu i błogosławieństwa (w w. 3-6), i przekleństwa (w w. 16-19). Pwt 27 w tym kontekście jest czymś obcym.

Reasumując możemy stwierdzić, że zakończeniem Kodeksu Deuteronomicznego są błogosławieństwa i przekleństwa Pwt 28. 10 [10], natomiast Pwt 27, 15-26 należy łączyć z Kodeksem Przymierza i rozumieć jako rytualną część stanowiącą jego zakończenie.

DER EIGENTLICHE KONTEXT VON DT 27, 15-26

Zusammenfassung

Die Gesetzkodexe des Pentateuchs, ähnlich wie ausserbiblische Bundestexte enden (mit Ausnahme des Bundeskodex) mit einer Fluchsammlung. Dt 27, 15-26 stand ursprünglich als eine Fluchsammlung am Ende des Bundeskodex, da die Flüche inhaltlich mit dem Bundeskodex verbunden sind und im heutigen Dt-Kontext die Flüche fremd wirken.

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

WOKÓŁ WSPÓŁCZESNEJ PROBLEMATYKI „PIEŚNI O LOGOSIE" W PROLOGU JANA

W ostatnich latach mnożyły się artykuły poświęcone kwestiom literackim Prologu Jana. Chodziło o to, czy można w Prologu Jana wyłuszczyć mieszczącą się w nim starszą pieśń i jakie racje przemawiałyby za jej istnieniem, czy też należałoby bronić dawniejszej ogólnej opinii o jedności literackiej Prologu. W niniejszej pracy autor zamierza spojrzeć krytycznie na najgłówniejsze opi-

[9] O tym, że wiersze 12-13 i 15-26, to dwie rzeczy różne i wzajemnie się wykluczające — mówią np. G. E. Wright (*The Book of Deuteronomy* (The Interpreter's Bible), New York 1954, s. 491) i Steuernagel (dz. cyt., s. 97).

[10] Tak uważa ogół egzegetów. Por.: Clamer, dz. cyt., s. 685; Krämer, dz. cyt., s. 506; H. Junker, *Das Buch Deuteronomium* (Echter-Bibel), Würzburg 1955, s. 524 n.

nie w tym względzie, czyli na zdanią przemawiające za czy przeciw jedności literackiej Prologu. W trakcie analizy poszczególnych poglądów komentatorów łatwo można będzie zauważyć, do której opinii przychyla się autor.

1. *Rudolf Bultmann* [1]

Przystępuje on do analizy Prologu korzystając z uprzednio wypracowanej przez siebie teorii o warstwach literackich i treściowych samej Ewangelii Jana, które świadczyć mają o późniejszych poczynaniach redakcyjnych. Fakt, że ostatni (21) rozdział nie pochodzi od Jana (nie tylko zdaniem Bultmanna), potwierdziłby wyniki tego rodzaju badań nad czwartą Ewangelią. Oto główne części, z których składa się, według tego komentatora, czwarta Ewangelia:

1. opowiadania o cudach (Semeiaquellen),
2. zbiór mów o objawieniu (Offenbarungsreden),
3. pisemny wzór dla partii narracyjnych o męce i zmartwychwstaniu.

Analizie form, którą przeprowadził Bultmann, towarzyszy próba ukazania mniejszych czy większych jednostek teologicznych. Autor usiłuje je ulokować w odpowiednim środowisku religijno-kulturalnym hellenistycznego świata. Sumując główne idee zawarte w danych teologicznych, Bultmann wyprowadza z nich podstawowe myśli, które — jak, niestety, autor zauważa — obserwować można również w gnozie. Ostateczne w tym względzie wyniki są tedy następujące: W centrum czwartej Ewangelii (podobnie jak w gnozie) widnieje postać wysłańca niebieskiego, który zstępuje z nieba (descensus), objawia się jako Zbawiciel (revelatio), a wracając do „góry" toruje ludzkości drogę do zbawienia (ascensus). Wyniki te Bultmann zaaplikował do Prologu. Wobec tego Prolog jest hymnem na cześć gnostyckiego wysłańca, zredagowanym w stylu „mów objawionych". W samym Prologu łatwo można zauważyć różnice w stylu i w ekspresji. Najbardziej charakterystyczne są zdania napisane w prozie, odbijające od tła stylu hymnodycznego. W takim wypadku chyba Ewangelista miał przed sobą źródło, które rozszerzył i przystosował do swojej polemiki. Aczkolwiek mamy do czynienia z językiem greckim, to jednak rytm semicki i paralelizm członów wskazują na przekład z aramejskiego oryginału. Wtręty utrzymane w prozie (głównie w w. 6-8. 15), wprowadzające na widownię Chrzciciela jako wysłańca Bożego (identycznie jak w samej pieśni prezentuje się Słowo), który jednak zostaje Logosowi podporządkowany, nie tylko że uderzają w harmonijną całość pieśni, ale deprawują jej pierwotny bieg myśli. Z drugiej strony jednak wskazują na to, że Chrzciciel w życiu Ewangelisty niemałą musiał odegrać rolę. Po prostu Prolog to uzupełniony i zaopatrzony w wyjaśnienia pierwotny hymn na cześć samego Chrzciciela. Genezy jego upatrywać należy w gminie, w której Chrzciciel cieszył się wielką czcią. Do gminy tej należał sam Ewangelista. Skoro jednak przekonał się o tym, że Jezus jest jedynym wysłanym przez Boga głosicielem objawienia, stał się chrześcijaninem [2]. W ten sposób Bultmann usiłuje wyjaśnić rolę w. 6-8 oraz 15, służących chrześcijańskiej kerygmie. O tym, że przejście ucz-

---

[1] *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, [W:] *Eucharisterion II, H. Gunkel Festschrift*, Göttingen 1923; tenże, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1962[17]; tenże, *Johannesevangelium*, RGG, 1959[3].

[2] Por.: *Johannesevangelium*, s. 840 nn.

niów Chrzciciela do gminy chrześcijańskiej miało miejsce, rzeczywiście mówi sam Ewangelista (1, 35-51).

Wszystkie te powody i inne racje każą Bultmannowi uznać dalsze wiersze jako dodatki późniejszego pochodzenia do pierwotnej pieśni (2, 12-13, 17-18).

2. *Ernst Käsemann*[3]

Käsemann nie był pierwszy i jedyny, który w sposób zdecydowany sprzeciwiał się poglądom Bultmanna, głównie z racji upatrywania genezy hymnu pierwotnego w kołach Chrzciciela. Käsemann, uczeń Bultmanna, z hipotezy mistrza przyjął jedynie twierdzenie dotyczące literackiego charakteru Prologu, tj. że w nim znajduje się starsza pieśń. Co się tyczy przedchrześcijańskiego charakteru hymnu, jego redakcji w języku aramejskim i skojarzenia pieśni z Chrzcicielem, wyraził przeciw Bultmannowi mocne weto i to nie bez uzasadnienia[4]. Ku niemałemu jednak zdziwieniu sam Käsemann w pozytywnych swoich wywodach dochodzi do wniosku, że pieśń w sformułowaniu pierwotnym kończyła się na w. 12, natomiast w. 13 jest już wyjaśnieniem poprzedniego i pochodzi, jak reszta Prologu, z ręki Ewangelisty. Już w. 5-13 mówią o epifanii głosiciela objawienia. Z tej to racji w. 5 zawiera pełną myśl o wcieleniu[5]. W samym Prologu ujawnia Käsemann na podstawie analizy rytmiczno-stylistycznej trzon i nie należące pierwotnie do niego dodatki. W w. 6-8 rozwinięta została pareneza o charakterze dygresji polemiczno-apologetycznej Ewangelisty, która broni i usprawiedliwia uwielbienie Jezusa przeciw kerygmie gminy Chrzciciela. Pozycja wtrętu uzasadniona jest wystąpieniem eschatologicznym Chrzciciela w synoptycznej tradycji. Ewangeliście chodzi o to, by świadectwo Jana połączyć z działalnością Jezusa. Splot taki mógł się dokonać tylko tam, gdzie pieśń po raz pierwszy wspomina o epifanii Jezusa.

Z kolei zapytać się trzeba o to, w jaki sposób wyjaśnia Käsemann w. 14, skoro już w. 5 mówił o inkarnacji?

Zwrot „a Słowo ciałem się stało", zdaniem komentatora, oznacza to samo, co zdanie „był w świecie" (w. 10), które stanowi zsumowanie eschatologiczno-historycznych idei epifanii Logosu zawartych w w. 5-10. Nie powinno się tedy podkreślać inkarnacji, jak to powszechnie czynią autorzy, lecz oglądanie „chwały". Myśl ta dla czwartej Ewangelii jest zasadnicza. W takim jednak wypadku pojęcie „ciało" traci temu terminowi niesłusznie przez uczonych przypisywane znaczenie w sensie „skandal" lub „wydarzenie szokujące" (Bóg staje się człowiekiem), lecz oznacza li tylko możność komunikacji Logosu z ludźmi jako twórcy i rewelatora[6]. Tę wspólną więź, jaką stwarza ciało, Prolog tłumaczy jako eschatologiczną obecność zbawienia. Chodzi o stałą obecność Chrystusa. Uwypukla ją zwrot „myśmy widzieli" oraz „wszyscy widzieliśmy" (w. 16a). Nie można tedy pieśni rozumieć w sensie świadectwa historycznego o Chrystusie. Dlatego też Prolog nie stanowi streszczenia Ewangelii ani nie jest pedagogicznym wprowadzeniem do niej, dla czytelnika hellenistycznego. Prolog posiada charakter wybitnie teologiczny podobnie jak Ewangelia[7].

---

[3] *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs. Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. II, Göttingen 1964.

[4] Tamże, 166.

[5] Tamże, s. 170.

[6] Tamże, s. 174.

[7] Tamże, s. 180.

3. *Rudolf Schnackenburg* [8]

Zajmował się on Prologiem niezależnie od Käsemanna, choć w tym samym czasie. Za Bultmannem Schnackenburg wyróżnia pieśń o Logosie, która nosiła piętno chrześcijańskie, wcieloną w Prolog. W rekonstrukcji pieśni Schnackenburg jest w dużym stopniu oryginalny. Do hymnu należą, jego zdaniem, w. 1, 3, 4, 9, 10, 11, 14, 16, zaś pozostałe są wtrętami i wyjaśnieniem Ewangelisty [9]. Podział pieśni na cztery części, sugerowany przez komentatora, jest wynikiem gruntownych badań nad stylem i poszczególnymi ujęciami treściowymi. Pierwsza zwrotka (w. 1 i 3) opisuje wieczne bytowanie Logosu i jego udział w stworzeniu; druga (w. 4 i 9) opiewa znaczenie Logosu dla ludzkości (życie — światło) w ramach jego działania przed wcieleniem; trzecia natomiast (w. 10 i 11) mówi o działaniu zbawczym w świecie przedchrześcijańskim, nawiązując równocześnie do działalności zbawczej Słowa wcielonego. Tak przynajmniej spogląda na pieśń Ewangelista i zdradza swoje myśli przez wyjaśnienia [10].

Czwarta zwrotka (w. 14 i 16) stanowi ukoronowanie całości i zakończenie. Działalność zbawcza Logosu w świecie przedchrześcijańskim została udaremniona przez samą ludzkość. Wtedy Słowo posunęło się do ostateczności i wcielone wkracza w historię zbawczą ludzkości.

Obecny Prolog Schnackenburg dzieli na trzy większe partie:

1. W. 1-5 opisują wieczne istnienie Logosu.
2. W. 6-13 mówią o daremnym usiłowaniu Słowa, by zawrzeć kontakt zbawczy z ludzkością.
3. W. 14-16 oraz 18 opiewają inkarnację i jej znaczenie zbawcze.

Co do wprowadzenia Chrzciciela na widownię Prologu Schnackenburg uważa, iż Ewangelista uczynił to w sposób bardzo uroczysty w stylu sakralnym ST: „Powstał człowiek wysłany przez Boga" (w. 6-8). Autorowi nie chodzi przy tej okazji o cele apologetyczne. Wpatrzony w fakt inkarnacji, wtrętem o wystąpieniu Jana usiłuje przygotować orzeczenie o wcieleniu się Słowa.

Schnackenburg przyjął wyniki pierwszych badań nad Prologiem do komentarza, w którym — moim zdaniem — zanadto przejął się sugestiami S. de Auseja. Uczony ten na podstawie trzech orzeczeń powtarzających się w hymnach chrystologicznych, a dotyczących samej osoby Chrystusa, tj. 1. preegzystencji Chrystusa, 2. działalności zbawczej jako Boga-Człowieka, 3. wywyższenia (koncepcja zresztą już wcześniej rozpracowana przez Käsemanna), liczy się z opuszczeniem trzeciej wypowiedzi w Prologu [11]. Schnackenburg, niestety, tej ewentualności nie wykluczył [12]. Szkoda, że uszły jego uwagi wyniki badań H. Hegermanna w tym względzie [13]. Jak ostatni z nich wykazał, nie trzeba się liczyć z opuszczeniem myśli o wywyższeniu, ponieważ ona z natury rzeczy nie łączy się z wypowiedzią o preegzystencji.

Ponieważ Käsemann nie doczekał się odpowiedzi w komentarzu Schnackenburga, należałoby krytycznie spojrzeć na opinie Käsemanna dotyczące sprawy

---

[8] *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, BZ(NF), 1 (1957) 69—110.

[9] Tamże, s. 80, 84 nn.

[10] Tamże, s. 80.

[11] *Es un himno a Christo el prologo de San Juan?*, EstBib, 15 (1956) 223—277, 281—427, szczególnie 407 n.

[12] *Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg 1965, s. 200, przyp. 1.

[13] *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU, 82), Berlin 1961.

samej inkarnacji, o której — jak sądzi on — mówi już w. 5. Nie ulega żadnej wątpliwości, że hymn traktuje o Logosie podobnie jak literatura sapiencjalna o Mądrości. Mądrość usiłowała przyjść do ludzi i zamieszkać wśród nich, ale niestety napotkała niezrozumienie i upór. A więc wypowiedź o Logosie, że „był na świecie", wzorowana na wypowiedziach sapiencjalnych, nie może oznaczać tego samego co zwrot „a Słowo stało się ciałem", niezależnie już od tego, że kontekst pieśni fakt inkarnacji, wyrażonej przez zdanie „a Słowo stało się ciałem", przygotowuje przez szereg wierszy. Zresztą sam Käsemann wygłasza poglądy niezgodne. Sądzi np., że Ewangelista nie jest w ogóle zainteresowany faktem inkarnacji. Z drugiej zaś strony wyraźnie jemu przypisuje redakcję w. 14, gdzie właśnie jest mowa o wcieleniu. Käsemann ponadto nie zwrócił uwagi na grę słów. Sam wyraz Logos powtarza się aż trzykrotnie w w. 1, gdzie chodzi o podkreślenie istotnej dla hymnu prawdy, iż Logos jest osobą (świadczy o tym rodzajnik) i jest Bogiem (tu brak rodzajnika). Po 13 wierszach wraca termin Słowo. W. 14 nawiązuje tedy wyraźnie do w. 1 i chce zwrócić uwagę na to, że właśnie ten Logos, który jest Bogiem, stał się człowiekiem. Reszta wierszy mogłaby z powodzeniem nie istnieć. To jedno zdanie streszcza głęboką wiarę autora hymnu oraz tych, którzy go śpiewali. Ponadto wyraża ono podziw nad niesłychanym wydarzeniem wcielenia Syna Bożego — myśl najbardziej chrześcijańską w Prologu.

Autor jeszcze po raz drugi użył gry słów dla wyrażenia wydarzenia inkarnacji: „był — stał się". W ten sposób, w jaki każdy byt powstał przez tego, który zawsze „był" oraz „był Bogiem", w taki sposób obecnie Logos „stał się ciałem".

Nadto zaznaczyć trzeba przeciwko Käsemannowi, że w. 10 i 11, mówiące o niwelacji zamiarów powszechnej epifanii Logosu, nie mogą w wypowiedzi o przyjęciu Logosu przez „niektórych" tylko („Ci zaś, co Go przyjęli") osiągnąć swojego punktu kulminacyjnego.

Wydaje mi się, że Käsemann po opublikowaniu pracy Hegermanna [14] powinien zrewidować swoje poglądy, gdyż jest rzeczą oczywistą, że dla chrześcijańskiego autora, jakim był redaktor pieśni w Prologu, właściwą epifanią Logosu było wcielenie. Idea wcielenia niewątpliwie przyświecała hagiografowi przy redakcji pieśni, gdyż dopiero doświadczywszy Chrystusa w ciele jako Zbawcy i Syna Bożego mógł w ogóle spojrzeć w tajniki jego Boskiego jestestwa przed wcieleniem. Käsemann we wcześniejszym dziele — *Das wandernde Gottesvolk* [15] — wiele uwagi poświęcił hymnom chrystologicznym, stwierdzając zresztą słusznie, że we wszystkich powtarzają się pewne elementy, do których zaliczyć należy wcielenie. Prolog stanowi również pieśń o Chrystusie, aczkolwiek pieśń w swoim rodzaju. Nie może tedy autor żądać od czytelnika, który z wielkim zainteresowaniem czytał jego poprzednie wywody i do nich nabrał przekonania, by obecnie usiłował nastawić się na niekonsekwentne wypowiedzi w jego nowym dziele, dotyczącym inkarnacji Logosu w Prologu.

4. *Ernst Haenchen* [16]

O ile wyżej wymienieni autorzy usiłowali wykazać, że Prolog nie stanowi zwartej jednostki literackiej, gdyż w nim widoczna jest starsza pieśń, to

14 Por. dz. cyt.
15 Göttingen 1957².
16 *Probleme des johanneischen Prologs*, ZThK, 60 (1963) 305—334.

ostatnio pojawiają się głosy w obronie jedności literackiej Prologu. Interesować nas będzie bliżej dwóch autorów: Ernst Haenchen i Walter Eltester.

Haenchen ze swoimi poprzednikami mówi o chrześcijańskim hymnie, który Ewangelista przejął w całości do swojej Ewangelii. Hymn ten kończy się jednak dopiero na w. 17. W. 18 stanowi ogniwo łączące pieśń z Ewangelią. Tego rodzaju konkluzje spowodowały następujące spostrzeżenia komentatora.

1. W Prologu mamy do czynienia z hymnodyczną prozą, która uwydatnia się dzięki ciągłej zmianie dłuższych i krótszych wierszy [17]. Haenchen, jak widać, rezygnuje ze ścisłej formy wierszowanej, przy której upierali się poprzedni autorzy (np. Bultmann widział w hymnie konstrukcję dwuwiersza, P. Gächter [18] trójwiersza).

2. Mimo wszelkich usiłowań obrony jedności literackiej Haenchen sam zgadza się na to, że da się zauważyć ślady interpolacji (w. 6-8, 15, 12, 13), które jednak nie pochodzą od Ewangelisty, lecz redaktora dalszego, o którym mówi rozdział 21. Uznał on za stosowne objaśnić w. 15, wprowadzający na widownię Chrzciciela w ten sposób, by upodobnić jego rolę do tej, o której wiedział z Ewangelii synoptycznych. Objaśnienie to stanowią w. 6-8, świadczące również o tym, że redaktor chyba nie zrozumiał dobrze wypowiedzi hymnu o przedchrześcijańskiej działalności zbawczej Słowa i ujrzał w niej aluzję do inkarnacji [19].

Przyznać trzeba, że Haenchen słusznie rzucił hasło o większą swobodę w ustalaniu konstrukcji hymnicznej Prologu. Z drugiej zaś strony pogląd jego o łańcuchowym powiązaniu poszczególnych wypowiedzi utrzymanych w prozie hymnodycznej, gdzie zatraca się wyraźny podział na strofy, nie pozwala już na to, by móc mówić o hymnie [20]. W każdym razie tendencje współczesnych autorów idą w tym kierunku, by z jednej strony nie narzucać przesadnie pieśniom prachrześcijańskim formy ściśle poetyckiej (której może nie posiadają), z drugiej zaś — by nie rezygnować zupełnie z ogólnej budowy stroficznej.

Pogląd autora na późniejszego, odrębnego od Ewangelisty redaktora jest czystym postulatem. Wprowadzenie „redaktora" jest zupełnie zbyteczne, gdyż sam Ewangelista mógł równie jak i postulowany redaktor źle zrozumieć orzeczenie hymnu o przedchrześcijańskiej roli Słowa i upatrywać w tych wierszach działalność Chrystusa wcielonego, jak również dołączyć świadectwo Chrzciciela do świadectwa gminy [21].

5. *Walter Eltester* [22]

Posunął się on w swoich wywodach jeszcze dalej niż Haenchen. Sądzi po prostu, że Prolog nie jest wcale pieśnią, a autorem całego Prologu jest sam Ewangelista, który utrzymuje wprawdzie uroczysty styl [23] (tu Eltester sko-

---

17 Tamże, s. 325 nn.

18 *Strophen im Johannes Evangelium*, ZkTh, 60 (1936) 99—120; na temat Prologu, s. 99—111.

19 Por. art. cyt., s. 327 n., 329 nn.

20 Por. także: K ä s e m a n n, art. cyt., s. 180, przyp. 107.

21 Por.: S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 329 n.

22 *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs*, [W:] *Apophoreta. Festschrift E. Haenchen*, Berlin 1964, s. 109—135.

23 Tamże, s. 130.

rzystał dużo z uwag Haenchena), a mimo to w całym fragmencie rozpracowuje katechetyczne myśli o wierze chrześcijańskiej. Wypowiedzi o Chrzcicielu nie tylko nie rozbijają całości, ale wręcz przeciwnie, jak najbardziej z nią harmonizują. W. 1-5 przedstawiają Słowo jako pośrednika w stworzeniu i jako rewelatora. O objawieniu jest już mowa w w. 4. Pojęcia „światło" oraz „życie" mają znaczenie soteriologiczne. Zmiana czasu w w. 5, mianowicie po imperf. praes. („świeci"), sygnalizuje zakończenie większej jednostki treściowej. W. 6-8 charakteryzują Chrzciciela jako wysłańca Bożego i świadka samego rewelatora. Wyraz „świeci" spełnia ponadto funkcję łącznika idei poprzednich z koncepcją następującą o działalności zbawczej Słowa. W ten sposób hagiograf łączy opowiadanie o początku świata z treścią Ewangelii. Wystąpienie Chrzciciela w tym zespole idei teologicznych polega na tym, że daje świadectwo o fakcie obecności zbawienia w „Słowie", o którym to zbawieniu mówiły już w. 4 i 5 [24].

W. 9-11 ze smutkiem stwierdzają odrzucenie przez Żydów i pogan objawiającego się Słowa. Wyraz kosmos, który na uwadze ma także ludzkość, posiada zabarwienie pesymistyczne [25]. W. 9 i 10 traktują o objawieniu ogólnym, a w. 11 — o objawieniu szczegółowym (revelatio specialis).

W. 12 i 13 są poświęcone dzieciom Bożym ST. Logos, tak wyjaśnia Eltester, wkroczył już w historię zbawczą, ale jeszcze nie jako osoba, lecz poprzez natchnienie kilku uprzywilejowanych mężów, przede wszystkim świętych i proroków. O nich to powiada Prolog, że rewelator użyczył im łaski dziecięctwa Bożego, które nie polega na więzach krwi i ciała [26].

Nim wysuniemy główny zarzut dotyczący ogólnego spojrzenia Eltestera na Prolog, należy zwrócić uwagę na nieścisłości autora zaznaczające się w interpretacji w. 12 i 13. Ponieważ termin „kosmos", zdaniem Eltestera, oznacza również ludzkość, ściśle pogan i Żydów, autor liczy się z „revelatio generalis". To objawienie ogólne jednak zostaje zupełnie przekreślone, skoro się twierdzi, że Logos nie wszedł jeszcze osobiście w historię zbawczą. Ponadto Eltester „nieosobistą" ingerencję Logosu zacieśnia do kręgu kilku osób, które na podstawie inspiracji przekazują „nieosobisty" wpływ zbawczy Słowa. Nie wiadomo tylko, komu dalej podają skutki zbawcze, skoro Eltester po prostu z proroków i świętych uczynił pośredników objawienia bez odbiorców. Myśl o pośrednikach jest słuszna, gdyż ma pokrycie w historii zbawczej ST, nie jest jednak zgodna z ideą naczelną Prologu, który uznaje tylko jednego nosiciela objawienia — „Słowo" w takim stopniu, że rola Chrzciciela zacieśniona została wyłącznie do roli świadka rewelatora.

Skoro Eltester już przyjmuje pośredników, to niepotrzebnie przekreśla możliwość przyjęcia Logosu przez innych. Nie można się także zgodzić na to, by Logos — według Prologu — nie wkroczył w historię jako osoba. Nie znam autora, który by zaprzeczał temu, że Słowo w w. 1 już wprowadzone zostało jako osoba. Polemiki toczą się na temat, skąd hagiograf czerpał swoje myśli o Logosie jako osobie. Logos wkracza jako osoba w historię zbawczą przedchrześcijańską, a jako Logos wcielony (ta sama osoba) kontynuuje swoje posłannictwo.

---

24 Tamże, s. 120.
25 Tamże, s. 129.
26 Tamże, s. 131.

W. 14-17 opiewają wcielenie Słowa. Inkarnacja stanowi ostatni etap objawienia. Ustanowienie prawa przez Mojżesza Prolog interpretuje jako rozdzielenie łask przez Słowo. W. 18 przedstawia jednorodzonego Syna jako jedynego głosiciela Boga [27].

Analiza poszczególnych partii, na które Eltester dzieli Prolog, mniej lub więcej przekonuje. Zdaje się jednak, iż założenie ogólne komentatora, mianowicie że w Prologu chodzi o podanie chrześcijańskiej katechezy i dlatego m in Prolog nie jest hymnem, nie wytrzymuje krytyki. W toku dowodzenia autor mocno podkreśla różność objawienia dla pogan i dla Żydów. Czy rzeczywiście Prolog o takiej różności mówi? Niezależnie od tego Eltester ma rację, gdy powołuje się ogólnie na „literaturę misyjną" NT i w niej zauważa tę różnicę. Można się i na to zgodzić, że NT mówi o postawie negatywnej w przyjęciu Chrystusa przez Żydów i pogan [28].

Czy to jednak wynika z mowy Pawła na Areopagu, na którą się autor wyraźnie powołuje nie jest takie pewne. Paweł jest wręcz pełen pochwały dla pobożności Ateńczyków i ani jednym słowem nie posądza ich o taką postawę [29]. Słowa Pawła trzeba poważnie potraktować, gdyż w captatio benevolentiae, o jaką tu chodzi, nie można liczyć się u Pawła z ironią [30].

Rodzi się jednak w ogóle pytanie, czy NT mówi o tak zdecydowanym odrzuceniu zbawcy, jak to spotykamy w Prologu. Wystarczy przytoczyć 1 Tym 3, 16, gdzie uderza nas zupełnie przeciwny od przypuszczeń Eltestera ton [31]. Odrzucenie tedy Logosu, które Prolog maluje w jaskrawych kolorach, jest dla NT jednorazowe i nie pochodzi z całokształtu tradycji misyjnej NT, lecz wzięte jest zarówno co do formy, jak i co do treści z literatury mądrościowej (por.: Syr 1, 6; Prz 1, 29; Et Hen 42, 2). Ponadto zaznaczyć trzeba, że literatura misyjna problem przyjęcia lub nieprzyjęcia Chrystusa stawia zupełnie inaczej niż Prolog. Kazanie misyjne cechuje charakter propagandowy, a w swym punkcie kulminacyjnym nastawia się go w zaostrzony sposób na „tak" lub „nie" słuchacza, które tyczą się wywyższonego albo ukrzyżowanego Chrystusa. W Prologu natomiast gmina (już) chrześcijańska, która wyznaje Chrystusa, garnie się wokół Słowa, które stało się ciałem, by wyrazić swoje zdumienie nad odrzuceniem Słowa przez świat przedchrześcijański. Oczywiste paralele, które Prolog łączą: 1. z literaturą sapiencjalną (za S. Schulzem, w. 2. 3, 4, 5, 11, 12ab); 2. z tradycją o Synaju (za M. E. Boismardem, w. 14. 17. 18); 3. z pierwszymi słowami Rdz (w. 1); 4. z epifanijnym charakterem pieśni znanym ze schematów ST — przemawiają na korzyść istnienia pieśni w Prologu, która prócz faktu inkarnacji Słowa, wprowadzenia Logosu jako osoby oraz proklamacji Słowa jako Boga posiada kościec starotestamentalny, a więc nie może w niej być miejsca na materiały chrześcijańskiej katechezy.

---

[27] Tamże, s. 132.

[28] Jeśli chodzi o zdanie „świat Go nie poznał", nic nie stoi na przeszkodzie, by zaprzeczenie to zrozumieć w świetle hebr. *jādă'*, tym bardziej że tło Prologu jest starotestamentalne. W ten sposób również rozumuje obecnie J. Jeremias (*The Central Message of the New Testament*, London 1965, s. 82).

[29] Por.: E. des Places, *De oratione S. Pauli ad Areopagum (A 17, 16-31)*, Romae 1964, s. 7.

[30] Tamże, s. 11-24.

[31] Za: Schnackenburg, dz. cyt., s. 204.

BEMERKUNGEN ZUM HEUTIGEN PROBLEM DES LOGOSLIEDES IM JOH. PROLOG

Zusammenfassung

Nach einer Reiche von Arbeiten, deren Verfasser es versuchten im johanneischen Prolog ein älteres Logoslied abzustechen (Bultmann, Käsemann, Schnackenburg), neigt man heute wieder dazu die traditionnelle Ansicht über die Einheit des Prologs aufzugreifen, doch anders als früher zu untermauern (Haenchen, Eltester). Der Verfasser erwägt beide Ansichten und entscheidet sich für die Logos-Lied — Hypothese.

Z. B. die Ansicht Eltesters über eine einheitliche Verarbeitung christlicher Katechese im Prolog kann schon aus rein religionsgeschichtlichen Gründen nicht überzeugen, da im Prolog ausser dem Täuferzusatz Aussagen über das alt. Gotteswort, die Weisheit und die Thora spürbar sind, die nach dem bekannten Epiphanieschema (Hegermann) segregiert wurden. Rein christlich ist das Inkarnationsmotiv, die damit verbundene Aussage über den Logos als Person und die Umschreibung der Relation des Logos zu Gott als Sohnesverhältnis. Auch der Verlauf einer Missionspredigt, die sich irgendwie im Prolog bemerkbar machen soll sieht wenigstens im Endpunkt ganz anders aus. Der Höhrer wird auf ein „nein" oder „ja" eingestellt. Er steht vor der Entscheidung. Im Prolog dagegen reiht sich die Bekennerschar bereits um den Logos ensarkos, um seine Gnadenspendung zu besingen.

H. Haag, *Bibel-Lexikon. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage*, Bezinger Verlag, Einsiedeln—Zürich—Köln 1968, kol. XIX + 1964.

Na potężne dzieło Haaga i całego szeregu jego współpracowników patrzy się z podziwem. Jest jednak rzeczą niemożliwą wydać jakikolwiek sąd o całości dzieła. Stąd też w ocenie ograniczę się do kilku krytycznych uwag dotyczących niektórych haseł. Na początku zwróćmy może uwagę na sprawy metody.

Otóż chcąc się czegoś dowiedzieć, np. o archeologii biblijnej, szuka się bez skutku pod hasłem „archeologia", a nawet pod hasłem „biblijna". Pod tym ostatnim opracowano takie pojęcia, jak „Bibel, Bibelbewegung, Bibelerklärung, Bibelgriechisch, Bibelhandschrift, Bibelinstitut, Bibelkatechese, Bibelkommission, Bibeltext, Bibelübersetzung (en)". Nie mam do wspomnianych haseł specjalnych zastrzeżeń, ale gdzie w końcu znaleźć tę archeologię biblijną? Spojrzałem dla porównania do trzech innych czołowych i powszechnie znanych leksykonów: LThK, RGG, BHH (Biblisch--Historisches-Handwörterbuch). Owszem, tam odnalazłem hasło „archeologia" czy to pod literą A, czy pod hasłem „biblisch". Przy tej okazji chciałbym zaznaczyć na marginesie, że nie wiem, jakimi zasadami kierowano się w BL przy podawaniu skrótów, skoro pod tytułem „Bücher und Zeitschriften" nie znalazłem skrótów dla tych właśnie wspomnianych słowników. A przecież BL podaje takie skróty, jak DThC albo RAC czy też RA itd. Czyżby te skróty fachowcom czy nawet w tej dziedzinie mniej biegłym były w mniejszym stopniu znane niż skrót LThK czy RGG, których właśnie w BL nie uwzględniono?

Wracając do tematu trzeba podkreślić, że archeologia biblijna znalazła w końcu w jakiś sposób swój wyraz w „Nachtrag I, Ausgrabungen in Palästina". Do tego opracowania nie mam zastrzeżeń. Czuje się jednak, że autorem tego ważnego zagadnienia nie jest archeolog. Co najważniejsze, opracowanie to nie zastępuje węzłowego hasła o innym pokroju, jakim jest archeologia biblijna.

Nasuwają się także uwagi dotyczące już samej treści niektórych haseł. Z dziedziny ST chciałbym wysunąć choć dwie:

1. Hasło „Izrael". Jest to hasło problematyczne i węzłowe. Owszem, po kilku dobrych informacjach w tym względzie autor hasła sądzi, że „Izrael"